# RELIGIÃO E SOCIEDADE: A VOCAÇÃO MISSIONÁRIA DA ANTROPOLOGIA?

RITA LAURA SEGATO
Universidade de Brasília

> a primeira tarefa do professor é ensinar os seus alunos a aceitar os fatos incômodos.
>
> Max Weber: "A Ciência como Vocação"

Minha exposição[1] foi inspirada por uma série de experiências na pesquisa de cultos religiosos que me induziram a fazer uma reflexão autocrítica relativa ao meu trabalho como antropóloga. Esta reflexão deu início ao que poderia ser descrito como uma crítica do significado, ou, mais exatamente, uma crítica ao procedimento interpretativo que parte do pressuposto de que todo ato é uma forma cifrada de fala e, sobretudo, que esse tratamento esgota as suas dimensões possíveis. Dito de uma outra maneira: procurarei mostrar algumas deficiências do enfoque adotado pela antropologia e que transforma toda experiência vivida em discurso. Quando falo em discurso refiro-me aqui especificamente ao uso da linguagem do ponto de vista referencial ou com valor descritivo.

Essa maneira que nós temos, na nossa prática profissional, de encarar todos os atos que observamos, todos os atos vividos que observamos, como discurso, está retratada naquela frase por nós todos conhecida hoje, que está

1. Uma versão mais extensa desta crítica será publicada sob o título "Um Paradoxo do Relativismo. O Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado". *Religião e Sociedade* 16 (1), no prelo.

**Anuário Antropológico/90**
**Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993**

em todos os cursos de Introdução à Antropologia; refiro-me àquela frase de Geertz que diz que

> fazer etnografia é como tentar ler, no sentido de elaborar uma leitura de um manuscrito em língua estranha, desbotado, elíptico, cheio de incoerências.

Ou seja, definimos, hoje em dia, todos nós, que quando vamos nos defrontar com uma sociedade estranha, com a realidade alheia, todos os fatos que vamos observar nessa sociedade são uma espécie de manuscrito que a gente vai ter que ler de alguma maneira, de acordo com o que Geertz sintetizou magistralmente, embora eu acredite que já estava bem estabelecido antes, na prática dos antropólogos.

Parto do pressuposto de que o preconceito que nos faz ver os atos e as crenças nativas exclusivamente na sua dimensão comunicativa pode ser relativizado, se, deixando-nos orientar por aqueles a quem nós estudamos, incluirmos na nossa perspectiva outras dimensões da experiência. Mais ainda, essa crítica pretende chamar a atenção para a magnitude da distância que separa os símbolos, enquanto substância da experiência, da sua leitura, restituindo-lhes a materialidade através da qual transbordam qualquer um dos seus significados possíveis.

Permita-se-me, também, lançar mão do termo paradoxo para descrever o caso especial de contradição que se constitui quando afirmamos que a operação que relativiza tem por finalidade compreender de dentro e em seus próprios termos uma crença nativa que nos é estranha, enquanto que aqueles que aderem a essa crença o fazem de maneira absoluta e não vislumbram a possibilidade de colocá-la em termos relativos. Como podemos afirmar a relatividade de um conjunto de crenças, se aqueles que nelas acreditam as investem da condição essencial de resistir à operação relativista? A crença é absoluta, por definição.

O que aqui desejo enfatizar, em particular, é que o relativismo encontra sua fronteira mais intransponível na maneira em que o nativo experimenta o seu absoluto, não enquanto proposição, ou seja, na maneira como nós, antropólogos, o vemos, que é como proposição, mas enquanto experiência vivida. Fica claro aqui que, em nossa missão antropologizante, partimos da exclusão da experiência, tentando transformá-la em texto. Ou, mais exatamente, num tipo particular de texto que passa a substituí-la. A coordenada

vertical da relação afetiva com a divindade deve ser projetada de alguma maneira sobre a coordenada horizontal da vida mundana. Outro tipo de imaginário, o nosso, ou mais exatamante, o das Ciências Sociais, tenta sufocar, fazer calar o imaginário nativo. Por outra parte, essa operação nos leva necessariamente a nos excluir, de início, da experiência que por nós é relatada.

Na verdade, o que há de mais específico na dimensão religiosa é que não aceita totalmente um sentido fora de si mesma, não aceita as perguntas que permitam substituir por significado o ato de significar; enquanto que a própria operação de compreender, da maneira que nós, antropólogos, a praticamos usualmente, passa pela destruição de um componente essencial do que deve ser compreendido e a nossa abordagem se mostra particularmente insensível às características do próprio ato de crer. De maneira que, se é bem certo que, ao buscar a inteligibilidade de um conjunto de crenças, é possível aceder a aspectos que lhe são concomitantes, e apesar de que esses aspectos podem proporcionar informações relevantes sobre uma determinada sociedade, é necessário ter presente que não se acede assim à qualidade básica da crença, ou pelo menos à qualidade considerada fundamental por aqueles que acreditam. Em geral, não nos sentimos à vontade com a noção de agência divina, sustentada e experimentada pelos informantes, e praticamente intraduzível dentro do código da disciplina.

Apesar de diferenças de linguagem e de estratégias interpretativas, atribuir significados ao comportamento nativo constitui a base da prática dos antropólogos das mais diversas posturas e é a isso que eu estou fazendo referência. O problema da compreensão é resolvido apontando para algo que está fora da experiência vivida, neste caso a crença a ser interpretada. Algo que está fora quer dizer algo que, sem ser alheio ao mundo cognoscitivo do nativo, deve pertencer a uma outra ordem factual que não a da ação a ser interpretada, justamente para gozar de valor interpretativo. Assim, uma proposição nativa referida à ordem biológica pode, de acordo com um intérprete ou outro, significar algo que se encontra seja dentro do campo de parentesco e da herança, seja dentro do campo psicológico e afetivo. Dependendo do caso, um fato da ordem social pode nos estar dizendo algo que tem a ver com a ordem econômica, a mensagem embutida num comportamento musical pode nos dizer algo da ordem do parentesco, um fato da ordem pictórica pode nos estar falando de uma postura filosófica, ou uma crença pode ser uma Psicologia camuflada. Se vocês pensarem um pouco,

constatarão que nós sempre agimos dessa maneira, encontrando fora da dimensão do ato que observamos o seu significado. E poderíamos assim continuar, aleatoriamente, citando possibilidades de relação entre significantes e significados, apontando para exemplos etnográficos concretos de cada uma dessas combinações interpretativas, para mostrar como toda ação observada é cada vez mais, para o antropólogo, primeiramente uma linguagem vazia cuja intenção significativa deve ser detetivescamente achada em outra parte, fora do ato de significar.

Stephen Lukes colocou a questão em termos parecidos aos usados por Geertz: "interpretar o que as pessoas fazem quando acreditam em algo é equivalente a interpretar o que as pessoas dizem ao pronunciar orações indicativas". Reencontramos aqui a idéia de que todo ato deve ser entendido como uma fala onde o dito é sempre algo que está fora do ato mesmo de dizer. O vetor que liga significante e significado define uma linearidade horizontal regida pelo entrecruzamento racional das relações próprias de uma estrutura igualmente horizontal. Há inúmeros exemplos dessa concepção e o modelo clássico é aquele da feitiçaria, compreendida como discurso acerca das tensões estruturais numa sociedade.

Ao definirmos "entender" ou "compreender" como o que está dito pelo significante fora do ato de significar, o objetivo é traduzir o que foi dito pelo ato para esquecer o ato, ou seja, para livrar-se do ato mesmo de crer. Esta concepção levou e continua levando muitos antropólogos para cada vez mais longe, e sem retorno, do modo intuitivo de aproximação aos fenômenos humanos, distanciando-os da sua apreciação, assim como do gozo dos descobrimentos formais dos seus nativos. Ou seja, nós estamos ficando cada vez mais longe da forma, e procurando só a idéia que está por trás da forma. Quando a compreensão assume completamente este sentido, transforma-se num projeto absolutamente oposto a "poetizar."

O peso das obrigações ultra-racionais do discurso interpretativo termina muitas vezes na atrofia de todas as formas de empatia, empatia que fora expurgada por Geertz da antropologia, na sua releitura da *werstehen* weberiana, inclusive naqueles casos em que essa empatia desempenha, ainda que subrepticiamente, um papel.

Então, qual é o ofício do antropólogo? O antropólogo trabalha com três princípios mutuamente relacionados. O primeiro deles diz que um símbolo, para que cumpra com o seu destino e obtenha o seu efeito em mim, como alguém que se empenha numa interlocução com aquele que o

emite, deve sofrer um processo de elaboração racional. Essa elaboração consiste em colocá-lo num contexto de relações dentro das quais ele se torna inteligível para mim. A Antropologia compartilha com a Psicologia e com a Crítica da Arte e Literária o imperativo do périplo racional para aceder à eficácia dos símbolos. Aqui, constata-se um duplo movimento: a eficácia plena parece ser alcançada pela mediação do périplo racional da interpretação, enquanto a experiência, ao tempo que vai sendo consumida por esse olhar, esvazia-se continuamente de sua vitalidade neste processo.

Poderia se fazer extensiva à Antropologia a crítica de Bachelard ao freudismo psicanalítico. Bachelard diz, defendendo o caráter imaginístico da poesia contra as investidas racionais da Psicologia:

> para o psicanalista, a imagem poética tem sempre um contexto. Interpretando a imagem, ele a traduz para uma outra linguagem que já não é logos poético. Nunca então poderia se dizer com mais justiça: "traduttore, tradittore".

O antropólogo sacrifica justamente a substância poética dos atos que observa, ao passo que Bachelard propõe a participação, mais do que a expectação, um mergulho sem reservas mais do que a observação, no imaginário abordado. Para Bachelard, a imagem é substância e não forma a ser substituída por sentido. A substância do símbolo é mais do que forma, no sentido de mero revestimento de uma idéia. É mais do que o significante que remete a um conceito. A finalidade, o destino dessa substância simbólica é mais ser experienciada, vivida e multiplicada, do que interpretada.

Na interpretação, como no caso da psicanálise freudiana, criticada por Bachelard, há uma permuta de uma forma por um conceito. É um trabalho geométrico, onde são possíveis as equivalências, as substituições, as trocas. Já a substância é insubstituível, é a matéria da vida, da qual não devemos nos separar, a risco de desvitalizar o conhecimento, o encontro, a verdadeira aproximação.

Tudo isso nos esclarece, como já disse, sobre o trabalho do antropólogo e sobre o que venho descrevendo como o rodeio racional que media o encontro com as sociedades que estuda e, particularmente, com o âmbito da experiência religiosa e artística das mesmas.

Em segundo lugar, esse ofício do antropólogo, à parte desse périplo racional, implica um outro pressuposto. E é que: compreender uma crença consiste em achar para ela um sentido que a torne verossímil. Não trabalha-

mos com conceitos como o de "falsa consciência" ou "mascaramento ideológico". Então, se um informante me disser: "eu vi uma vaca voando", pela nossa prática profissional, acreditarei que ele viu alguma coisa que ele traduziu na proposição "eu vi uma vaca voando". Nunca vou dizer: "ele mentiu, ele me mentiu". A gente nunca faz isso, é parte da nossa prática acreditar nas afirmações dos nativos, no sentido de tentar tornar a proposição dele verossímil para nós.

Finalmente, os antropólogos, na sua busca de sentido, procedem de acordo com um terceiro princípio. Eu diria que, na maneira em que nós operamos, por exemplo, no caso da bruxaria (que é o caso clássico para entender isso), a crença *X*, de que um determinado mal foi causado por feitiço, significa *Y*, ou seja, a presença de tensões entre membros da sociedade em questão. Tensões estas que vinculam as vítimas do mal aos acusados de causá-lo. E isto acontece, ou seja, a relação entre estes significantes e estes significados acontece no seio de um conjunto *Z*, ou seja, uma sociedade africana, nesse caso particular estudada por antropólogos ingleses, a partir de Evans-Pritchard. Sendo que aquelas tensões presentes dentro daquela sociedade africana, e não a crença, são tidas como o elemento universalizável, é dizer, como algo que existe também na sociedade *Z'*, ou seja, na sociedade do antropólogo. Portanto, este parte de acreditar que a traduzibilidade é possibilitada pelo fato de aquelas tensões sociais serem conhecidas tanto da sociedade que ele estuda, quanto da sociedade da qual ele provém. Então, o elemento tido como presente em ambos os horizontes constitui a ponte pela qual a crença passa a tornar-se inteligível na sociedade do antropólogo, ou seja, o significado.

Tomando um exemplo do meu próprio estudo sobre o culto xangô do Recife, a operação que eu fiz foi a seguinte: *X*, ou seja, a afirmação de que, por exemplo, duas divindades, ou orixás, brigam por apropriar-se da cabeça de um membro do culto, significa *Y*, ou seja, que a pessoa vive uma disjuntiva constante entre tendências comportamentais igualmente enraizadas nela. Isto é: se dois orixás brigam na cabeça de uma pessoa, o que eu traduzi foi que ela experimenta um conflito entre duas tendências dentro de sua personalidade que brigam por preponderar no comportamento dela. Sendo que *Y*, essa tensão interna psíquica, é uma experiência familiar não só para os membros de *Z*, ou seja, a sociedade do culto Xangô, mas é também uma experiência minha, é uma experiência que está presente no meu horizonte, do qual eu parti. Somente que, no conjunto *Z*, ou seja, no conjunto que

denomina a sociedade dos informantes, tal experiência é expressa nos termos de uma "briga de orixás" e não em termos de um conflito interno de personalidade, como eu descrevo a experiência. Mais ainda, *X* tem sentido, a briga dos orixás, e não *Y*, ou seja, o conflito de personalidade, de tendências comportamentais diversas dentro do mesmo sujeito, por se tratar de um meio social onde o indivíduo não existe plenamente enquanto idéia-valor, nem a nação, enquanto marco de cidadania plena, de modo que boa parte da responsabilidade pelo comportamento das pessoas é alocada fora das mesmas, ou seja, nos orixás, entanto que eu descrevo esse conflito como um conflito intrapsíquico porque eu tenho a noção de indivíduo e da sua agência, de responsabilidade pela ação, que emana da minha interioridade.

Nos dois exemplos que mencionei é evidente que, embora cheguemos à constatação da existência de experiências comuns concomitantes à crença propriamente dita, ou seja, as tensões internas, num caso, e o conflito de personalidade no outro, permanece a intraduzibilidade de aspectos essenciais da crença, tal seja a maneira em que a agência responsável é experimentada. De fato, deixa-se de lado, suspende-se a consideração acerca da possibilidade de uma experiência de contato com uma agência atuante e extra-física, o que conduz ao esquecimento da diferença radical dada pela relação vertical com um universo de causas exteriores ao homem, predominante em uma sociedade e não na outra. Então, poderia tratar-se de uma espécie de exercício para eu esquecer essa diferença radical, que é uma diferença na concepção da agência, uma diferença a respeito da fonte emanadora das causas.

Mais ainda, desprezam-se, também, uma quantidade de aspectos performativos dessa relação e toda a riqueza de formas que fazem parte das experiências que dela derivam na ordem da sensibilidade. Como Needham, penso que, ao nos aproximarmos das práticas e crenças relativas ao sagrado, ou simplesmente ao extra-físico, como construções meramente cognitivas, sacrificamos a possibilidade de aceder ao frondoso imaginário que nelas está presente; enfim, damos proeminência ao aspecto cognitivo por sobre o aspecto imaginativo, ao aspecto intelectivo sobre o sensível, à compreensão por cima da experiência. Assim, a Antropologia produz um achatamento da realidade humana, ao lançar uma rede racionalmente estruturada, em busca de uma coerência previamente suposta entre crença e sociedade, ignorando uma quantidade de aspectos que não participam dessa coerência, ou seja, que não contribuem para a intelegibilidade. Ou seja, tudo o

que não contribui para a inteligibilidade, cujo cânon o antropólogo pressupôs de entrada, aprioristicamente, tudo o que não contribui para essa inteligibilidade, ele descarta, simplesmente não vê.

A primeira e mais importante das conseqüências dessa seleção é que aquela realidade passa a ser pensada como se os elementos não cobertos pela pergunta antropológica não existissem. Desse ponto de vista, a antropologia comporta-se como uma espécie de empresa missionária, no sentido de produzir o mesmo achatamento do mundo que a prédica dos missionários religiosos, já que capta na sua rede de possibilidades racionais só aquelas práticas ou aspectos de práticas que se adequam a um sincretismo muito particular, que podem conviver com a razão ocidental, condenando aqueles aspectos que não se adequam a ficarem atenuados ou até mesmo esquecidos.